

أنطوني دي كرسسبني
وكنيث مينوج

ترجمة ودراسة :
د. نصار عبدالله

أعلام الفلسفة السياسية العاصرة



المهنة المصرية العامة للكتاب

923.2

دي

١٩٩٩
من المهرعة الجميع

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

1811

تأليف: أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الفكرية)

الجهات المشتركة:	أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية	
وزارة الثقافة	لوحة الغلاف للغنان جمال قطب
وزارة الإعلام	
وزارة التعليم	تصميم الغلاف الانجاز الطباعي والفنى
وزارة الحكم المحلى	محمود الهندى
المجلس الأعلى للشباب والرياضة	
التنفيذ: هيئة الكتاب	

المشرف العام
د. سمير سرحان

على سبيل التقديم . . .

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات لمواكبة عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كاضخم مشروع نشر لروائع الأدب العربى من أعمال فكرية وإبداعية وأيضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما أنتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الإسهام فى ركب الحضارة الإنسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة إبرازا لهذه الحقيقة ، لا تناولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا أن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادي - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلّه ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلا في ظروفه الطبقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأمتة تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب حقا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفا سياسيا معينا إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذي يعيشه ، إنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطا عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام

الزاهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاح الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاح ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفي اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبدا الحقيقة حينما قالوا أن الفكر البشرى لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر إلا تلك الأداة أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواءم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا إلى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذي يقود شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتي ، قادر على التشعب إلى التفصيلات ثارة ، والاتجاه إلى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفي أنه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما إلى نقطة البدء التي صدر منها وهي الواقع . ويظل الواقع في نهاية المطاف هو التوجه الأصلي لأي فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأي فكر بشري وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأي فكر أن ينفصل عن الواقع الذي نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه إليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هي المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت إليها في الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التي تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتي ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهي أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التي لا يمكن أن نتصورها إلا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسي . فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل إلى الماهيات المجردة في عالم السياسة ، أو حين يحاول إرساء القيم العليا السياسية ، فهو في كل هذه الحالات لا يسعى إلى

الحقائق فى حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك او حتى اذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

ان الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية إذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذى يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لابد له من محدود عملى يفقده فى النهاية طابع التجرد .

ان الفلسفة السياسية لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهى إما أن تكون فى حصادها النهائى تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية الى التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره الا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها تلك المقولة الخاطئة التى تنظر الى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهى إحدى قمم الكلاسيكيات - الفلسفية - تعبيراً عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديمقراطية ، وما محاورة الجمهورية الا دعوة واضحة صريحة الى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون .

ان صانع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحديداء . . . الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ فى تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فاذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكان الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه القدمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا فى مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس الى مكان القدمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات فى مجالات الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها محاورة الجمهورية والتى تبدو أحياناً ذات طابع تنويرى خالص ، فإن سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتأزر فى النهاية لتلعب المقصد النهائى لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديمقراطي والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى فى نظرتها الى الوجود والمعرفة انما تنطوى على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون إنما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة ، فطالما أن الحق نسبى فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للمصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير . شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متارجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدبر الأول لشئوننا والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما ان آذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرى للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

ندريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل النظام الاقطاعي وبدأت الدولة المركزية سميعة سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال الى مجموعة من الاقطاعات التي يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحصرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الاقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها . . . كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو الى التعبير ونقد الجور والتخلف وطرح مخلفات الماضي البغيض المتمثل في قيم ونقائض العصور الوسطى ، واحلال قيم جديدة محلها تركز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحه الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم الى مصدرها الأصل وهي ارادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا الى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لفيثان ، والذي طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا الى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة اقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، الا أنه يبقى له في نظريته فصله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم الى ارادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا الا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم الى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتبنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل . ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية . وأصبح استمرار بقائهم فى الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة . وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التى أصبحت هى العقيدة السياسية الاسخة للعالم الغربى منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية فى شقها السياسى الذى يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة . مع الليبرالية فى شقها الاقتصادى الذى يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الراى بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة . ترتكز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التى شيدت فى مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففى حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها فى مطلع العصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذى فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالى على انقاض النظام الاقطاعى المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التى ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التى غلب عليها طابع الدعوة للتغيير فى مرحلة نشأة النظام الرأسمالى ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريرى عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخى للرأسمالية ، بدأ الواقع العملى يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائى للبشر ولا يكفل بشكل تلقائى تحقيق أهدافهم فى الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الراى والاعلام ، جعل من هذا النظام فى كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التى يرتكز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفى الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التى تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالى من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعملى الصحيح يفرض علينا أن نتحرك فى اتجاه
توانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فان ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة فى الماركسية
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئى التى
جعلت همها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التى يركز
عليها النظام الرأسمالى ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل
للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة
السياسية التى سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتى أخذناها
من كتاب الأستاذين أنطونى دى كرسبى وكينيث مينوج والذى صدر
بالإنجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة فى العالم الغربى كتبها
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسى المعاصر وأن
لم يصلوا فى مكانتهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن
هربرت ماركيز ، ودراسة أنطونى دى كرسبى نفسه وهو أستاذ بجامعة
كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين هيلر الأستاذ بجامعة
جورجيا عن ليونستراوس ودراسة أنطونى كوينستون الأستاذ بجامعة
اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة سمويل جورفيتز عن الفيلسوف
الأمريكى المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ الى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية
الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون
الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار
كما وردت فى نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل
المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا فى الوقت
ذاته الى إعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها فى كثير
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربى
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة
قريبة الى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التى اخترناها دراسات
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربى عنهم شيئاً فيما نتصور . وأغلب الظن
أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين نضمهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هيربرت ماركيوز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تدور حول فلسفتيهما ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئاً يذكر، ففردريك هايك لم يكسب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئاً ذا بال ، بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نطن أحداً قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عن في كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالاً للفائدة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زودناها بالهوامش والعقوبات حينما وجدنا هذا لازماً .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

مقدمة المؤلف

الفلسفة السياسية هي الجصاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برباط قربي الدم أو الجوار أو الزمالة وانما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين ، وهذه الملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر في معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعني به رباط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من أقاصيها المترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون أنفسهم من خلالها اعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تذوى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما ينحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشته أوروبا في مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الدوريين The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة الاغريقية : كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية الرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ، وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين فى ذلك التسمية التى أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين الانقباضات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأولى هى النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفرادها كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه ويترب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهدوء التى تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استبعاد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدن » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى تواءم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنسند ذلك الوقت لم يعد الأوروبيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعاليم الأديان فى المجتمع الواحد .

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر عدم التسامح . ومما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتعصية من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدينيون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان . . . وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنبينهم في هذا الكتاب ونعني به - ليوشتراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح اتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدين في المستقبل .

ان تقدم الفكر السياسي منذ عصر سقراط الى عصر بروتسكي كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يصلون جسدا واحدا مناعم الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتساهلين إلا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالغ الأسى ازاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها .

الفلسفة السياسية بحث تأملي في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها النشاط السياسي العمل وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والمضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس للواقع السياسي وأن عدم وجود حقائق ثابتة مسنونة ومسلم بها في عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدى لتلك الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة العملي من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية . . الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تساهلنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة إلا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هي الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة حقا بهذا الاسم هي بناء منطقي متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التي تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فإن الفلسفة الحققة تستهدف الفهم .

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة إذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فان اطار أية فلسفة من الفلسفات لا بد أن يحتل بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهى فى هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مسنندا فى ذلك الى معيار خارجى للصواب أو للخطأ .

وفد أدت هذه النسبة الى أن يتباين نظرة الفلاسفة أنفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن نطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل فى أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة بمكان أن نشير الى أن احدى المسرحيات الهزلية التى عرضت فى أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشبهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا باعلان بريك الشهير وفاة عصر الفروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فان هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا وفى الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يهوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة ساءت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما يساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحته للفلسفة . تلك المقولة التى استقرت فى الإذهان هى أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويمضح خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى بوصف ما هو كائن تماما كما هى الحال فى أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل . Tocqueville أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لما ركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة فى لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها انها تصنف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات الافتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ فى اعتبارنا أن تقسيم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة ان يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير ان هذا لا يعنى ان مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى فى كل الحالات وأئنا لا ينبغي أن نلجأ اليها ، اذ أن هذه التفرقة كثيرا ما اقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التى يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فان المناخ المثالى الذى أشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت . هـ . جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل . ت . هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل .

ولحسن الحظ فان الأعمال الفلسفية التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبيينه تفصيلا فى صلب الكتاب غير أن الذى يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان حاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقلى .

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارئ يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسى الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل هونتسيكيو وهيوم فى تناولهما لمشكلة الحضارة • وتتمثل المسألة الأولى فى تحديد الظروف التى تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا فى مجال الأخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا فى الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعى - التطور الحاد فى تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو فى الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - اغتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمى وتزايد تطبيقاته فى المجال العلمى والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأى العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة فى التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضائل النسبى لمعدلات اللجوء الى العنف • يوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون فى بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التى أفقدتها فى كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفى أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التى اتسم بها المفكرون الموسومون وبين النظرة القائمة التى اتسم بها جان

جاك روسو في فرنسا ، أو أن تقارن بين الحفاوة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف الا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ يتحسر مغلخا السبيل لتصور أعمق طرحه الجليل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها « ههلين » ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للانجازات ملبية مطالب الانسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطفيان .

ان الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل انها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وان تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون امكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وان كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها الا نوع من الانسحاب الوجداني من المسؤولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والاصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في اطارها وسوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا ينظريته في المعرفة ولكننا سنعني بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعني من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيز

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشغولين
بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فانها تلك
اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديموقراطي في التعامل مع مشكلة
الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي
كتبها جون شايمان بعنوان « الاسس الاخلاقية للالزام السياسي » حيث
يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية
البشرية للكمال على أن نفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من بطور
امكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الاخلاقية
والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما
يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء
هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى
باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج
ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعنى به ذلك الكائن العقلاني
القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي
يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت
واحد .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية
في تأكيدها على بعدى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في
اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل
المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة
يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

اننا اذا نظرنا منلا الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية
والى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن
النظريات التي يطرحانها اذا ما فهمت فهما متعمقا انما هي نظريات تصور
النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

ان البشر في رأى شايمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد
متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليدركون بشكل
متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي الا محصلة مجموعة من
القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تتمخص في نهاية المطاف عن
فقدان الذات وان النزعة العقلانية التي نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية
سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف الى نوع من اللاعقلانية الشاملة

والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الجرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : ..

الحرية في مقابل السلطة - الواجبات ازاء المصالح - استقلال - الإرادة في مقابل التبعية ... الخ انها على العكس من ذلك تماما .
مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سالفه الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بدلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك فيها فى الوقت الذى تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك السياسى .. لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة فى الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال .. بل ومدمرة لأية امكانية لادراك هذه المثل .

ان الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها فى ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسى ، والتناول الصحيح لها ينبغى أن يتم فى ضوء ثلاثة محاور رئيسية هى محاور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف ان كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فأننا ننسأل عما اذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فأننا نتلمس الموصول الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعى بمحاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعته فهمنا للحضارة .

ان ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الواجهة من النظر التي تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز فما نستهدفه بشكل أساسي هو ايضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الاجابة عليها .

في رأى ماركيز ان المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها ان تطوع الخصائص التي أنتجتها الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك . . ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي انما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الامر الا أوج لمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبها معينة من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم .

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلاني الأصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الاخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي .

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هي في جوهرها الا أنظمة شمولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالمواطن في ظلها يجد نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فككا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانهجازات البشر وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع للحاجات الانسانية وارغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيز . . ذلك أن مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعي ، وأن جوهر الموقف العقلي يقوم حينما تقوم تلك الظروف التي ينح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الاخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر أن ينتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الاخلاقية للأفراد ، وقد يشل البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي يشل تهديدا شديدا لأي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الاهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة في البقاء وبين الاهداف السياسية .

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمع

لنفسه ان يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد
الأمل رغم كل شيء .

فاذا عدنا الى ماركيز ووجدنا أنه يطرح تصورات الخاطئة للعقلانية
باعتبارها تعميقا لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك
المصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها
أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على
نحو معين ينبغي أن 'نشير' الى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية
التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هي أن المصالح
الرأسمالية عادة ما تسمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة
فقد ساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الإنتاج الصناعي
للأرباح الرأسمالية وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز ينهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة
النقرات التي ننطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك
صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية
من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأي ماركيز قائم بين
العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك
إن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل إشباع الحاجات
البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الازدعان لمتطلبات إنتاجها
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح آمال في إقامة نوع من
التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين
أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تتجه الى تحقيق مصالح طبقة ضيقة
مسيطرة .

إن ماركيز هنا يهاجم العقلانية بسفهومها التكنوقراطية ، وهو المفهوم
الذي نحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على
فهذه وهو الأمر الذي يؤدي الى تخریب سائر الأبعاد الانسانية بحيث
يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد
أفترض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت
بالعقلانية الى الوجود » ... المترجم .

الداخلية للانسان فى كتابه الذى يحمل عنوان الانسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الانسان الذى يحيا فى عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتمثله فى أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الازعان لما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفى هذا المجال يعلن ماركيز بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد . ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبوأها الأمر الواقع نتحقق على حساب القاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة الذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر فى ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم . وفى رأى ماركيز فإن هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه إلى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم فهى كلتا الحالتين ينم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية فى العقلانية التكنوقراطية . وفى رأيه أن الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تخوير التعبير عنها . وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون، تعساء مضطربين بل ومتوحشين فى بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية ثمن لا بد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجه الـ « هو » فلتذهب الـ « أنا » (١) فإنه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من ادعائهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من اخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما فى ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظى طريف .

Where id is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقدم الحضارى حصائد إيجابى ترجع قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والتمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدي فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يصوره فرويد ، لقد تحول البشر إلى أجزاء فى جهاز ضخم يدور فينورون معه داخل نسق آلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضه السيكولوجية الفوغاء من انحسار الذات الفردية ، حيث تسحب هذه الذات الحسب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالنتائج الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

إن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على الإ قالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيز فى بطن وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف إلى نقطة معينة ، وإن التحليل التمهلى يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القوارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقولبتة بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا لفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه إلى أعماق الفرائز الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فان الأمر يصل فى النهاية الى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعا من الموت ، وهذا هو فى الواقع ما خلص اليه فى كتابه « أنماط من السلب » حيث وجه نقدا شديدا الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة - فى رأى فرويد - كثيرا ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعى المشعر ، وان قوى الهدم والعدوان فى هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو فى مركب عضوى واحد يمثل القوة الكامنة التى تدفع عجلة الحضارة ، وفى رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحا اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١) .

أما حينما تتغلب هذه النوازع على الايروس فان الوضع ينقلب تماما ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هى النقطة التى وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هى طابعها المميز . وما تسابق الدول فى التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله الا أعراض لهذه الحقيقة الأساسية .

إن العقلانية التكنوقراطية ما هى فى النهاية الا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلانى ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروبا من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والحاضعين لها على السواء لخطر الموت المخلق ولكنها بالاضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التى ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء وإلى تكامل النظام الاجتماعى وهو ما سيقود فى النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فان المجتمع التكنولوجى المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وانه ليكفى لقيام السيطرة فى رأى ماركيز أن تكون الغرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجى النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فان الخلاص الانسانى فى رأى ماركيز يكمن فى التغيير الثورى الذى يستهدف إعادة بناء وتشكيل الغرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها

(١) الايروس : فى الفكر اليونانى تعنى غريزة الحب . (المترجم) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض بمفهومه الاقتصادى أى كمية السلع

والخدمات المتاحة للاستهلاك - (المترجم) .

متطلبات الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أنه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستيطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطفى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج القوانين العقل بمطالب الحس . والحق أنه اذا أريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن ماركيز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطسوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر د . فؤاد زكريا ، هيربرت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
ص ٥٥ وما بعدها - (المترجم) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فما الحرية فى جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى .

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحربان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رايه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا يكون مجرد نفى للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا امكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصوراتة فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فانه يطرح تصوراتة بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات التى فى طبيعة الثورة الراهنة وهل هى انجاز منحق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا فى حين أن ماركيز أخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيز تحول آخر فى نظرتة الى المهام الملقة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها فى رايه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم

وأن تقوم بنكاملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رأيه مجموعاً من الايقاظ والشحن والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيحة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى. المشكلة للتجربة الانسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المناهج الانسانية التي قد تصلح على نحو ما أساساً لها ثم هي تحول تلك المناهج الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فاذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنعطف الحاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنباً الى جنب في حين أن دولة التذوق الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماماً بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخسرى لكي ننقل بالثورة الى نتائجها الموجهة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهي معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زينون الايلي (١) .

فاذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأولي الذي يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى ، كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زينون الايلي : أثار زينون الايلي فى القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على إمكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وبناء على هذه القسائية للانقسام فإن أخيل أسرع عبده فى اليونان لن يهزم السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نفترض أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر . وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام بمقدار ربع كيلومتر . عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم . وهكذا الى ما لا نهاية .

وفى هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين فى تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعى فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فإن الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو ارغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المنافس الأخلاقى للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالى يضعه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال فى هذه الحالة ليراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج انما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها وان التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديدة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تعتمد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغت هذه النظم الراهنة التى خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديموقراطى ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى ، فما الديموقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوفة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هى فى الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديموقراطى من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديموقراطي الا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة قم تخريبها والسيطرة عليها .

ومن هنا فان حق الثورة فى 'استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيز مسائرا فى ذلك روبسبير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعنى فى رأيه أن سائر أنواع العنف التى تصدر عن الحركات الثورية هى أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقى قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه فى الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فان هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثورى ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائى والعنف بلا تمييز . . الخ .

ان العمل الثورى حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشئ فى نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التى لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثورى فى هذا المجال عن أعمال التمرد التى قد تعد تمهيدا للثورة والتى قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وان كانت المعايير الأخلاقية التى تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية فى الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة . . وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التى ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التى تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثورى ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعلى بالاستغلال . ومع هذا فان ماركيز يرى أننا اذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغلغت وانتشرت فى نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الاطار الذى يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين فى حالات كثيرة أن هذا هو الاطار الذى اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين فى الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجى الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياها ، فاذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو فى كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراهنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية فى

المجتمع ، ونعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التى يمكنها من انجاز التغيير الثورى ، ومن هنا فقد بدأ ماركيز يقف ازاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتردة ، فى حين أنه كان فى منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة فى تلك الجالات التى يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة فى عدد خصوم الثورة وطالما ان العمل الطلابى لن ينجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لشل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وان كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسؤولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبتق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وان التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا اذا أمعنا النظر فى أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فان المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرفض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وان أولئك الذين ينصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فان الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهيئة
للثورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عملى .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت
الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا ألا نتخلي عن فضائلنا البشرية مهما بدا
أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية احدى دراساته : « ينبغي أن تقاوم وأن
تستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعى فى السعادة .

ف . أ . هايك الحرية من أجل التقدم

بقلم : أنتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعتري هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .
وفضلا عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل » *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب الداعي الى اطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات ، وتنسب هذه العبارة الشهيرة الى فنسنت دي جورناي *Vincent de Gournay* أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما في ارساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الفيزيوقراط في الدفاع عن الحريات الفردية في أن إطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردي ومصلحة المجتمع في الوقت ذاته . ذلك أن الفرد أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيجرب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها الا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز هذه الحجة وأضافوا اليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي . في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وانه لا يهتم باحتياجات الضعفاء الخ والواقع أنه ثمة من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أنذا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالى غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الاطلاق عن نوع الليبرالية التى يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهومها بسيطا ، فالحرية تعنى عنده ألا يكون الانسان مكرها على الاذعان لارادة غيره ، وفى هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية فى تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية فى معنى معين هى مشاركة الانسان فى اختيار حكومته ومشاركته فى وضع التشريعات وفى عملية الادارة (الحرية السياسية) والحرية فى معنى آخر هى ذلك المدى الذى يستطيع الانسان أن يصل اليه فى القيام بفعل معين مدفوعا بارادته الخاصة ، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية فى معنى ثالث هى مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هى النطاق الذى يمكن أن يمارسه الانسان فى الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغى من ثم أن تظل بمعزل عنها . . ، فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هى كذلك بالشرط الكافى للحرية طالما أن النظام غير الديموقراطى يمكن فى حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود فى حين أن النظام الديموقراطى قد يتوسع فى فرض القيود التى لا يقلل من وطأتها أنها قد صمدت بالطريق الديموقراطى . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ أنها لا تقف فى مواجهة القهر والجبر الذى يمارسه الآخرون على ارادتنا ، ولكنها تقف فى مواجهة الضعف الأخلاقى أو فى مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الايجابية فإن هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل فى أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالانسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل ان هايك ليمضى أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه فى هذا المعنى من معانى الحرية ، ويتساءل عما اذا كان يجوز لنا أصلا أن ننسأهل فى استخدام الحرية الى الحد الذى تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع فى المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهيوم ، وديوي .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معاني الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو قلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة في النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه ينبغي علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه أنه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون إلى فولتير وروسو ، في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مغبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي إلا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى إلى إرساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين ياملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع منابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن في حين أن الموقف الليبرالي الأصبل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالإضافة الى ذلك فان المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية مهيمنة. دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يفودنا اليه التجديد في نهاية المطاف ، كذلك فان المحافظين يميلون الى أن يسيروا في ركاب السلطة وننطوي موافقين على عداء واضح للديموقراطية ، وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، إذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فان هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم ينسمون بالغموض والهامية والحنين المريض الى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذي لا يجاريه فيه أي نظام آخر نابع من التوجيه المركزي .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في اعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من النكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر ينم الاعداد له سلفا . . وبناء على هذا فان القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائي للنظام الا- ماعى يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز

أى انسان عن الالام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه . ومهما احتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها . بل ان هذا العجز يزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . . . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فإننا اذا ما أردنا أن نستمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفاً استثمار ممكن . . . واذا أردنا أن نلم شتماتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات إدعان بعض البشر لارادة البعض الآخر . . . اذا اردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع الاشخصى يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجاً للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مفسود للنشاط الانسانى .

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهى طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحييد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمراً مرفوضاً فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغى أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار . فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسى يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغى أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفاً فى

ذلك الخط العام الذي يخطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته ،
فالتبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها فى حالة تشكىل دائم لا ينقطع ،
وهى تترك المجال مفتوحا بشكىل دائم لآى تغيير وفى اتجاهات لا يمكن
التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية ، فنحن
لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها .
ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذى نستطيع بناء عليه أن
نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة
بعينها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغى أن يكون أمره موكولا
الى التطور التلقائى طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام
الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ناسة
للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك فى التطور التلقائى قد عرضته لجمله من
الانقادات الظالمة منها أنه ينفى عن الدولة فاعليتها الايجابية ، وأنه لا يلقى
بالا الى مسئولياتها الاخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء والعاجزين عن
الكسب وهى أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة فى
رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية فى
أمور معينة فهى أولا وقبل كل شىء ينبغى أن تتدخل لكى تضمن حرية
مسار التطور التلقائى ، ثم منى ينبغى أن تتدخل لكى توفر الحد الأدنى
من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا
التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغى أن تكون عليه الفوارق فى الدخل
والثروات ، انها تتدخل فقط لكى تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة
الكريمة ، أما أن نتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى
تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعى ، فهذا نوع من التدخل الذى يرفضه
هايك والذى سوف يترتب عليه فى رأيه انخفاض حجم الدخل والثروات ،
والواقع أن منتقدي هايك فى هذا المجال إنما يحاربونه على غير أرضه
ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم فى البرهنة على خطأ تصوراتهم

(١) البدء بمفهوم منسبق للانسان هو فى الواقع ما يميز الفكر الليبرالى بوجه عام
فالانسان عند كانط مثلا كائن يتسم باستقلال الارادة ، قادر على التشريع الحلقى وهذا هو
ما يميزه عن الكائنات التى توجد فى ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التى تسنها
الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التى
هى جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « العائد
الأعلى » .. - (المترجم) .

لخفض الدخول والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام نقدهم عليه هو ، شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراسنا وتعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ اننا لبست نناجا لخطب مسبق ، ذلك أن البشر لم ينشأوا سلفا بالمزايا التي سوف نحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . . على العكس من ذلك بما فلة قد نشأ الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الحق في الحكم مما ترتب عليه وضع القود على سلطاتهم . وهذا تكشف مرارا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها . وهكذا بدأ الليبرالية تطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ اننا السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يجبنا هايك على هذا السؤال . غير أن هذه الاجابة تنير بدورها أكبر من سساول ، فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ . وما هي مزايا التقدم ؟ . ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فيل يعني حبيب هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة في حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ اما احابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجماعي عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يحقق بفعل عقل بشري بواصل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكبر صوابا في رأي هايك أن ينظر الى التقدم باعتبارها عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر . وهكذا لا نغير الامكانيات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيما بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم . ولا ان نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاسماع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة . لكن هذا ليس هو الأمر المهم . فالمهم حقا كما يؤكد هايك في كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على تمار الماضي وأن نطل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشري أن يؤكد ذاته^٤ . ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام في التقدم عند هايك يمثل فهم النوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النماذج الحديثة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به . ان الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع الى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق يتمتع بالحرية (٣) ، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) حسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يقضى بأن التقييم هو تبين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال نطرح حرية البحث العلمي كمثال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - (المترجم) .

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المقاضلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي يعنيه في تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية - (المترجم) .

من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية. تلك انتهى تنظر الى كل انسان فرد باعتبارها هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا ان هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فان هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وان ترتب عليها بطلان التقدم أو انعدامه وهم في هذا لا شك غير ملمومين .

ولنتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تعد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراته للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدأ أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبشاقى الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فان كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنتوني دى كرسبني صاحب هذه الدراسة .

(٢) الحجة التي سيقدمون عليها في هذه الحالة هي « العدل » والعدل قيمة تعلو على

الحرية من وجهة نظر البعض - (المترجم) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتاب « فوضى اللغة في الفكر السياسي » فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدي هذا الى انبثاق نظام تلقائي لا نحده منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، وفي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف الى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان نفنن لتلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاهها منزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى براريد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباعدة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المزاييد لاحتلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذي يعنى تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعي والغرويج لها وهو ما سيترتب

عليه بالتالى أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصى .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر فى السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراته القانونية ليست فى حقيقتها دراسات فى القانون بمقدار ما هى دراسات عن القانون ، أى أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التى ينطوى عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون فى حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التى يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التى قد ينطوى عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها فى الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا فى النظر الى القرارات التى قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفى لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التى صدرت وفقا لها ، فى حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أى أنها مخالفة لتلك القواعد التى تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، وفى حين تنصب دراسة أى علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التى تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن لفلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا لى موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هى اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالمقطع اليونانى ميتا *Meta* وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتابوليتيكا أى ما وراء علم السياسة أو ميتا ايتيكا أى ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحي قياسا على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيكا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيكا ليست هى بالضبط فلسفة علم الفيزيكا فقد استقر مصطلح الميتافيزيكا تاريخيا ليعنى دراسة الوجود ككل - (المترجم) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص ، وفى حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام الزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن العدل لا يكتفى الا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص . فى بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ ان هايك يجمال هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير الى تفاصيل بعينها وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف الى جوهر الموضوع والى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط الى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أى شخص أن يتنبأ سلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضى به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكم ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه اليهم خطابها كان يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . ان هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعا من التعسف أو الاخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفها بعينها وطالما أنه لا يتجه الى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأى هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه الى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه الى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه اليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ،
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا - حدودا عليا
للمشروعات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فانه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر اليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، اذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية
المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك
العادل . .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن
هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة اليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعاً بحريته
الفردية عندما يطيع تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا اليها ، اذ أنه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لإرادة
شخص سواء وانما يكون ملتزماً بالإرادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعده . وحقا ان هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل . . دعه
يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للسياط الاقتصادية وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات
والاحتكالات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٣ .

(٢) نزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه اذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائي
فسوف يكون متناقضا مع نفسه اذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط
الاقتصادي واعطاء هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة
في الحال الاقتصادي .

ليوشتراوس

وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف. ميللر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا - كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المتكلمين حيث خلص إلى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا إلى المعرفة بالذات الإلهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى من أمثال الاكوييني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز - (المترجم) .

الدارسين الذين جاءوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » ، أو « التعليم فى المجتمع الديموقراطى » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس فى معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس فى معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكسى فيبر فى معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العهود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هى الموجه الرئيسى لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل فى شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بعشقه للماضى أو رغبته فى جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفى مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخى للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص فى رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى فى تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وإن ما يفعله شتراوس فى هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هى الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى ، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنا

شترأوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرحها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابي لافلاطون على نحو ينم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شترأوس حذوا الفارابي في طريقة التأليف واربدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عضفوريين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشترأوس انما هي محاولة جد شاقة وهضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شترأوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شترأوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه .
بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشترأوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شترأوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نشبين الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شترأوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسي الفاضل « ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شترأوس عند كلمة المعرفة ...
لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شترأوس هنا يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ، وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها .

من مشكلات جزئية ترتبط بإمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ..
الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان
الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية قدر ما هي متماسكة وصارمة
لاحلال المعرفة محل مجرد الرأى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى
تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس
على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث فى طبيعة الأشياء ،
ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث فى
طبيعة الأشياء السياسية فاذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان
جواب شتراوس أنها تلك الأمور التي ما كانت لتصبح واردة لولا وجود
الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأدور التي
يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ،
والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شىء من هذه الأشياء فى
خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر الى الكل
الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ، ما العدل ، أو
ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا
طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذى يفتى اليه كل ما هو
سياسى ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

ان هذه الأسئلة وامثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية
وبعبارة أخرى فهي تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو
غير سياسى ، ومع هذا فلئن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً
ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية الا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً
كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو
التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة
السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية
التي هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية
المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد
الرغبة فى التأمل النظرى ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان
القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية انما ينطلقون فى حقيقة الأمر من
خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما
نضع هذه التصورات موضع الفحص والتجليل والنقد فاننا نكون قد

بداننا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية. باعتبار أنه ينطوي دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وجيزة فإن الفلسفة السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو أول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة . لهذا فإنها أولا وقبل كل شئ معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها نصل الى أعماق أعمق الجذور ، وعلى هذا فإن الفلسفة انسيائية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية . ومع هذا فإن شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى المدخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية اذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثانى فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بايجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا انتقلنا الى دراساته التى أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام فى هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الوجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .

٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .

٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيشرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم أسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسستوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسستوفانيس بأسلوبه الشعرى حملة شرساء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية ١١

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسستوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان رائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسستوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية ، ووصفهم بالمدرسيين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون فى عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وإدانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الانسانيين أكثر من مقررات دراسية تدرس فى المدارس - (المترجم) .

شترأوس أنه من الصعب أن نقطع بأن أيا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شترأوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا الى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الاساسي الذي تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف الى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شترأوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الانسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للانسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقى مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فإن فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنها الحكماء ،

(١) من أمثالهم طاليس - انكسيغنيس - انكساجوراس - (المترجم) .

ففى الحالين يكون الشئ فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح اما يلعب دورا كبيرا فى تناوله لفلسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الاصلاح السياسى ، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الاصلاح وأنها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يحدى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وان تعذر اقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن افلاطون ، بل انه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفى هذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة اقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان المصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيا فيلي الذي يعده شتراوس مؤسساً للحدثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزمته التي نبعت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيكل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمته من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالتفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيًا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية واشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاعتماد بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يحددون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد هدمًا للأساس الذي أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان في بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسساً للفلسفة السياسية الحديثة . حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل هدمًا أساسيًا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيا فيلي كان أصبق من هوبز في هدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذي يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميللر) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ما كيا فيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي حذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ما كيا فيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يفتسا يشبه في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز الى الذهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهما ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والإنسان . لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ بالمآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، وفضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشركة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ما كيا فيلي بإبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معزوفة

تمام المعرفة لزينوفون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فان شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على ايمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نشق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وان الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من ادراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وان الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه ، خاصة وأنا في أيامنا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدتها دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحية دائما مهددة بالخطر ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثنائيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلاسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها ازاء هذين المصدرين الداهمين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

ان هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يذعن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيجا
الغوه واعتادوا عليه. وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم
السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها
للكافة ، وفي رأي هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس
هو ممكن الخطر الذي يهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في
لمعتقدات الزائفة والخرافات والحزبيلات التي تعيش في وجدان الناس
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كفيل بتعويد الناس على
تقبل الحقائق ورفض الأباطيل . ورغم أن هذا الرأي قد أثبت صوابه الى
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي بدأت تركز على المبادئ
الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير
من حرية الفكر والفاعلية ، إلا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة
للكافة أو بعبارة أخرى اضعاف طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل
الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها
أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد
الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلسفة ، وأول
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي
يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة
هي التي يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تعصم
الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،
ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا
لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن في بعض المجتمعات
أن يخفوا جانبا من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها إلا ما يمكن
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلسفة في كثير من العصور
الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التي تقتصر تعاليمها على أتباعها

(٢) لعل أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »

وهي جماعة لا تعلم الكثير عن المنتمين اليها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من العزلة

والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا امعاتنا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة اشارة للامان والسلامة ، وقد آن الاوان في رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فى مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها فى الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مغبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالَم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية فى مواجهة الشعراء والخطباء بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ؛ ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز اعتال العقل والانتهاج الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم أفواههم والامعان فى التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

== الرابع الهجرى ، والدين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ العقيد الاسلاميه - (المترجم) .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بسبل
والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول
والتحلل ، وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل
الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على
قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا
كبيرا من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائص
العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأي شتراوس أن الخطر الجديد
الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل
أساسا في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » "Positivism"
والتاريخية Historicism وإلى هذين التيارين ترجع في رأي شتراوس
تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلا عند أزمة
العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما
الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية
نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من
ناحية أخرى وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكري الوقت
الحاضر ، أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك
على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن
المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى
هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف
على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى
إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك
التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكتفي بوصف ما هو واقع
ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت
قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمتل والنظام السياسي الفاضل إلا أن
أنصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا
نجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم
ويقولون بضرورة أن يكتفي بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف
الوضعي ليس موجها إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التى لا سبيل الى تقديمها فى رأى
الوضعين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتبارها حركة معقدة شهدتها الفكر الحديث وتمثلت أوضح
ما تكون فى أفكار هيجل ونييتشه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل ، وطبقا
للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخية
التي ما هى فى جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطى ، والفلسفة
السياسية فى تصوره لا ينبغى أن تعنى بما يجب أن تكون عليه ائدولة
ولكنها ينبغى أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلى نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثانى
من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية »
أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من
موجات الحداثة ويعتبر نيتشه رائده الروحى ، كما يعد هايدجر أبرز
المدافعين عنه فى القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل
فى أن الانسان لا يمكن فهمه الا فى ضوء التاريخ لكنها تختلف معه فى أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا
بالضرورة ، وفى رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن
تنفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع
الوضعىة فى رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
فى رأيا أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان
ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بنمط تاريخى معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربى المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هى تلك الطائفة من العلوم التى تدرس الانسان باعتبارها
فردا وباعتباره عضوا فى جماعة فى الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم
الاجتماعية » - (المترجم) .

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعى ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذى ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعى ، ذلك أن سائره قومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، إنها ملامح الأزمة التى تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والندمير. بفعل الضربات التى وجهتها اليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية فى رأى شتراوس وينبغى العمل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر الى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع فى الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التى يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسنها فى وجدان الانسان الغربى حينما من الدهر قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التى سبقت الإشارة اليها .

إن أهم المفاهيم التى طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة فى هذا المجال تتمثل فى مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال فى إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر فى كل مكان ، رابطة تتكون من أمم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك فى إمكان تحقيق السلام العالمى والرخاء الشاهل لكل بنى البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التى تكفل هذه الحقوق بالإضافة الى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا فى تحقيق المزيد من الرفاهية لئلى الانسان فى كل مكان .

إن كل هذه الآمال التى انبعثت يوما ما عادت لكى تنزعزع ولكى تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما جاءت في رأي شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة موازية لليبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصارا للقهر والطغيان والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس إقامة مجتمع عالمي ، وفضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب في إمكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل ، وهكذا يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء إلى الضربات التي وجهتها إليه في صميم مبادئ الاتجاهات التاريخية والوضعية إذ لم تعد الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطا من الأيديولوجيا التي يستحيل إثبات صدقها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الأيديولوجيا التي لا تقبل اختبار الصدق ، فقد امتنع على الإنسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هي أما أن ينجرف الإنسان الغربي إلى العدمية واللامبالاة بأية أهداف ، وأما أن ينجرف إلى نوع من التعصب الذي يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب وحسب .



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها ازاء مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تمثل أساسا في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من

فيل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والناريخية وحين يقدم دفاعه القوى عن الديموقراطية الليبرالية مبرهنا بذلك على أن انفسفة السياسية هازالت يمتلك القدرة على الصمود والنصدى للتيسارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التى تهدد الديموقراطية الليبرالية من الدخل والحارج . أما الاخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى أنظمة الطغيان تلك التى لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الانظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة الا فروق فى الكم لا الكيف ، ومن ثم لا يوجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديموقراطية الليبرالية نمط من الانظمة أفضل من سواء . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديموقراطية الليبرالية وان لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورهما نظريا الا أنها من-الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلبى متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر . ذلك أنها فى الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التى يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فان الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديموقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخلى الذى يهدد الديموقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى « انحدارها » المستمر الى المناداة بالمساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل ونعنى به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين . ان إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى اما يعنى الغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو بيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انسانى وما هو انسانى .

ومرة أخرى فان هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة اما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن يحل النسبية محل الاطلاق فى مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأنا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الازمة الى تدهور وانحلال الفلسفة السياسية .

أن شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن نستغنى تماما عن الأحكام القيمية ويستبدل بها العبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكسى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية باستخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى إمكان الغائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيمانهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكد الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومولوجين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك . وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه ادراك الظاهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعمق أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا وهو ادراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى - (المترجم) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومولوجي في أكثر من جانب ، فشتراوس أولا يشك في إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطري وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصن للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضعف الإيمان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفي ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه إلى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم يعلو على المدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعيات إلا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود في وجه الانتقادات التي وجهها إليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذي يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يركز أساسا ضد التاريخنة بفرعها النظري والراديكالي .

إن التاريخنة النظرية التي تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيجليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" يرى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر إلى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا لكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تخلص السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تمخض عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمل ، ذلك أن المجتمع الأمل ما هو في الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخي وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، عبر أن شتراوس يرفض هذا النصور الذي يطرحه التاريخنة النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمل في أمة مرحلة تاريخيه هو ما فمحضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل أنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأفكار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلي بهذه المرحلة ، وفي رأي شتراوس أن معرفتنا العقلية في أمة مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخنة .

• قالفلسفة تمحل سعيا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأسمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم مكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة فى أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فان السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الأمتل ؟ يظل دائما سؤالا واردا وملحسا وحيويا ، وهو ما نجاهلته التاريخبة النظرية تجاهلا تاما •

واذا كان شتراوس يرد على التاريخبة النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخبة الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست مباحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن يصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فان فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانستطيع الوصول الى ما هو أزلئ دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة بعينها سفل الفلاسفة فى كل العصور بالاجابة عليها ، ومن بين هذه الاسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بآفاق تاريخية معينة •

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للاجوبة عليها ، تلك الاجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد اثاره السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى اطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فاننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوروه من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى •

وتبقى بعد هذا ملاحظة أحيرة وهى أن شتراوس وان كان يرفض الانجاهات التاريخبة الا أنه مع هذا يؤمن أشد الايمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وان قمة فارقا

أساسيا بين التسليم بما نقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتين باللحظة التي انبثق فيها وبين المناقاة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمده اليه شتراوس في دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي نقول به الاتجاهات التاريخية ، بل أن دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما نقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم بصدي لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو ايقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها .

كارل بوبر

بقلم : انطونى كوينتون.

إذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعنى بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو فى ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها فى رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل فى أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقى ، وفى الوقت الذى نجد فيه الانسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يعتدى على سواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفى مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذى يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهى أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فان الحرية وما يدور فى فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست فى حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فان اعبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواء على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرهن دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير ، أنتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البنية هي التى تشكل الانسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك انسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى « علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأصلى للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قمل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شئ على الاطلاق من هذه الخيرات فان منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتحم بالخيرات ، وهكذا فان الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يفتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفهما من المساواة لم يعلننا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلننا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجرى جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معاً ايمانهما بالمنفعة ودعوتهما الى الحرية ، وان كان فى الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه ، فالمنفعة عند جون ستيورات مل أعقد بكثير من أن تكون نوعاً من المتعة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر إليها باعتبارها حقاً طبيعياً خالصاً لا ينبغي أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيورات مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعاً من اصفاء الشرعية على التسلط الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيراً ما تؤدي فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغي أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعى .

وأخيراً يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وان كان مؤمناً أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، اذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحبيذ نوع من الاشتراكية التى تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيورات مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دواع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فمما آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى أدى بها جون ستيورات مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء

هايك فى الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا نريد لملك الآراء التى سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يعثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى مطرحها مل .

ان بوبر يذكر فى مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخى » بأنه موجه الى تلك الأعداد التى لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية ، وأصبحوا ضحايا لتلك المقسولة الخاطئة التى تؤكد على خنمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا ينبى لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن اللامنا بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فان المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من أن الطابع الشمولى الذى تسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لملك المقولة التى تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ .

ومى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية . وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرا مستحيلا من الناحية العملية . اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل . بل على العكس من ذلك نماما هياك ما يدعو الى تحقيقها . ومن ثم فان علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل ، ويتمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التي تركز عليهما النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بغرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليويوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دفعه الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سنوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجيا ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تسغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحيه ثانية فان بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الاساسى على الطبيعة ، حيث يعتمد بعضهم مثلاً الى مفارنه حركه المجتمع البشرى بحركه المجموعة الشمسية ، فى حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوخها . وفى رأى بوبر أن مقارنة حركه المجتمع البشرى بحركه المجموعة الشمسية بنطوى على خطأ حسيماً وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تحكم فى حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركه المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جداً من العوامل المتباينة التى يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التى يحملها الجنس البشرى والتى يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مسارها .

وهكذا فاداً أخذنا فى الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينه الآثار والاتجاهات لبين لنا أن (التطور) الناشئ عنها لا يمثله قانون محدد الانجاء ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التى صاغها سبنسر للنظور والسى تقوم على التفاضل والتكامل ما هى الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقاً فى وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فإذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعتمد اليه مؤرخون من أمثال توينبى وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماماً ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعاً لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبى . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهى لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركه الكائن الحى .

وصما هو حدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التى يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمنلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية فى هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فان هدم هذه المقارنات - ان كان لها أن نهدم بطريقة استقرائية - لابد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فان التاريخ نفسه كثيرا ما كذب السبؤات التي قال بها
انصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فان الأحوال المعيشية لطيفه
البروليتاريا لم تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك
تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا
عن ان الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد رديء
وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعي متقدم على خلاف ما قالت
به النبوءة الماركسية .

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات
الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه
بلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة
من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيكل وماركس مبرهنا على أن ثلثهم
كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين
الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والاسانيد النظرية من
ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فان بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه
التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت
في الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل
في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل
الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيموقراطي بلونوقراطي ، ثم
يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الغوغاء ، وهو الأمر الذي
يمسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفر الطغاة الجهلاء الى مقاعد السلطة
فيقوم نظام الدغبان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تنصح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ،
أما فكره الشمولي فبنضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي بنوى
مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقفلة على نفسها ، والتي
تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من
غامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي
يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من
التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات
في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في
الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل
أساليب الكذب والحداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة :

وهنا نودف لكى نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شموليه
هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التى ينسبها بوبر الى أفلاطون من
جانب آخر . إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو الى تطبيق
أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ،
ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة فى الحياة
الوطنية للمواطنين وسحيرهم لكونوا مجرد تروس صماء فى جهاز
الدولة .

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو الى أن تتولى الصفوة
المميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هى المؤهلة لهذه المهمة
سأما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفته من هو مؤهل لها بحكم مواهبه
الطبيعية التى تناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا
Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . totalitarian

فإذا إنتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاهيهما التاريخي
لا يحتاج بطبيعة الحال الى إيضاح ، لكن الذى يحتاج حقا الى وقفة
مأنيئة هو ما ينسبه إليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن
حديثه عن هيجل ينطوى أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

إن بوبر يعرض لست مفولات هيجلية يعسرهما مطابقة تماما للعلام
العاسية وهذه المبادئ هى :

(أ) القومية والايمان بضرورة اذعان الفرد لارادة الامة واعتبار
كلمتها هى الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعى بين الدول وناكيد الذات القومية من خلال
الحرب .

(جـ) الفضيلة الأخلاقية العليا هى مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأفذاذ .

(و) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والانظمة
التي عرفتتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية
القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على
الكذب والتضليل ، فإن نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي ينادى بها هيجل ما هي في حقيقته الأمر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في ايدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً لفلسفه هيجل السياسي أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظراً لألمانيا الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة ون هتلر نفسه لم يكن يخفي احنقاره الشديد للنظريات النجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » ! .

ان أيديولوجية هتلر تركز بشكل محوري على فكرة مخبولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلنه يحاول التماسي الحلول لذلك الوهم الذي نملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليّات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي المتناسك عن المذهب الجمعي ، بل ان بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس في جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغي استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكولوجية التي تتسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل الا أنه لا يرى تمة معارض على الاطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير في مبدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية من منطق أخلاقي ، وادانة ما يقول به المذهب الجمعي.

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أي اعتداد بكيانه.
الفردى الخاص .

فاذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس في محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبدو لأول وهله نوعا من السذاجة او العيب الصبيانى ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع هذا فإن الذين درسوا اعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أية عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المالى الذى يدعو اليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أباركى (١) تختفى فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا يهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع ولبد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فإن فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوفه المنقذين الثوريين إنما هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى تطبيق ستالينى ، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفينى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية محسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية فى إطارها الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تسم بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

إن كل ما يعنيه ماركس بنظره التاريخية يمكن اجماله ببساطة

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعنى بها « فوضوية » كمرادف عربى

لمصطلح الأباركية ونفضل استخدامها مستعربة لا مرجمة - (المترجم) .

خلافا للفهم الشائع المغلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للانسان من خلاله ان يحقق ذاته وان يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا اذن من ان نخلص مما سبق الى ان الربط الذي افامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية اما هو ربط يتسم بالهزال والركاكة خاصة اذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم اولئك الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . وأفلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعي من منظور اخلاقي وقد أدى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوي ، وان اسمت كذلك بعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فان أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من انصار الاتجاه التاريخي استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فانه حتى اذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من انصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح ان هيجل وحده هو الذي يمكن اعتباره من انصار الاتجاه التاريخي - اذا سلمنا بهذا جدلا فان الخصائص الشمولية التي تنطوي عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخيه الا بروابط واهيه ، أما ماركس وان كان بغير شك من انصار الاتجاه التاريخي فانه ليس شموليا على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن نسل من الحديث عن الاتجاه التاريخي الى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق اليها المفكرون الا فيما ندر ولعل كوندورسييه هو المفكر المنهجي الوحيد الذي قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمي تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية الى هذا المعنى في عبارة اقتبسها بوبر من هـ.أ.ل فيشر يقول فيها « ان التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصبو خطأ معيناً ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ، وحقا ان من الطبيعي بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والأسانيد التي تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة في التغيير تظل في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التغيير ، ومما قوانين التاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبعث الطمأنينة

لدى كل من يرتكنون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من
الشموليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا
لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين
والكتاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى
لا يبالي أصحابها بمدى واقعيته أو قابليتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى
بسيطة فإن مشروعا معيناً يوصف بأنه يوتوبى اذا كان غدير قابل
للتنفيذ ، أو اذا كان قابلاً للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها
أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معيناً يوصف بأنه غير يوتوبى اذا كان
قابلاً للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من
حلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما
قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنهما قد أضافا
فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ،
ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخلق الطريق أمام الاشتراكية
كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فاذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد
ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى ،
وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا اذا كان خاضعا لمجموعة
من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ،
وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع
ذات نتائج مدمرة وينبغي أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية
قائمة على سياسة « خطوة ... خطوة » ، وبعبارة أخرى سياسة تستهدف
مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بإطار
منالى يستهدف إعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يرتكز فى مقولته هذه على عدد من الحجج
والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم
هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل
أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى
وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغت هذه العلوم من التقدم فانها نضل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى .
سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عفلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتعبد بالتالى على أى برنامج للتغير أن يمضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى ينسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على أن إزالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل ان مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بفدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحجج السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر أليس من المحتمل أن تفقد المتل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها وهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الإصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حساب المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فاننا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الاصلاح التدريجى لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الاطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يسنعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فان نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الاصلاح التدريجى لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

ننتقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر اساسى بالنسبة لأى مشغل بالفلسفة ، ومع هذا فان هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يبتعد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدى الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدى فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لا بد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوماً اقتصادياً أو قانونياً ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلاً فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الارث هو مطلب يكاد أن يكون متحققاً فعلاً من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الصواب والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل » دعه يمر » . لا يقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

ان أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لجنّاهير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، واذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله ان الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، انها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضماناً تاماً .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستيورات مل وتوكفيل ونعنى بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وان كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى رأى العام مسجلاً أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم بالافردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيراً ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فإن بوبر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيراً خالصاً ولكن باعتبارها خيراً نسبياً ، وبعبارة أخرى فهى خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تضطلع اطارا من المؤسسات بفتح الفرصة للاصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائماً ، غير أن كونها كذلك لا يبزر التخلّى عنها ، ولا

يبرر إطلاقاً أن نوضع السلطة في أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحال من الأحوال أن يتخذ دريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة في الحكم . خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقي في رأي بوبر هو ذلك الذي يعي حدود تفوقه ، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال بالغا ما بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي صور فيه الإنسان كائنا معرضا للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صورته أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ، فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل في إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية الديمقراطية .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيرا خالصا ولا هي كذلك بالحبر المطلق . بل إن بوبر يمضي أكثر من ذلك ليقدر بأن القول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ ، في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نعود في سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هيية الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حمايه حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المعارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمع هذه المبادئ فى أربعة هى : السيادة Sovereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديموقراطية باعتبار أن الديموقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فاذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديموقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى على طبيعتها على مفارقة تتمثل فى احتمال نازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف و التنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فاننا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وريا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أولاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حيساة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن افامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع الدولي ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم إنجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذي قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته في طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التي ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنام وجون ستيوارت مل في دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال تقديمه للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هي البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالي يعاني من مأزق حقيقي .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر في كتاب « الكلمات » الذي روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد في عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت ، وهكذا عاش في كنف جده الذي كان يعمل مدرسا للغة والذي كانت لديه في بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلوكا الوحيدة في طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذي نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منتظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلاني الذي تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجد على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يموج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد في العالم الواقعي تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتي غرستها في أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر في سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية في الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر في سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان ظمأه الميتافيزيقي قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التي ينتمى اليها منذ الحرب العالمية الثانية هي الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي ، أو البيانات والمنشورات التي حررها منذ أوائل الأربعينيات ، وفي بداية الأمر كان من الواضح أنه لا توجد صلة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التي ينادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين. في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المثمنين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل ، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي ، ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين وإلى الاتحاد السوفيتي إبان حكم ستالين ، غير أنه - وهذا هو وجهه الطرافة - كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكبر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد حبه إزاءهم .

وإبان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تعوض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوي ، وهكذا عمل محررا بإحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بثلثك الصحيفة القي

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة ائارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفه السياسيه الخاصه به النى هى مزيج ما بين الماركسيه والوجوديه ، والتي نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العمل الديالكتيكى » ، كما يمكن أن نتبين جانبا آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوبير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الادبى أو هكذا يبدوان ،للهلله الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعه من الملاحظات المنصلة بنقد العقل الديالكتيكى والتي تعد امدادا له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكى » انما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوى على اشارة واضحه الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الاشارة المقصوده يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك انه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجا ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلى ، فان سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكى » يقيم مزيجا ما بين الماركسيه والوجوديه ، مستهدفا بذلك تحديث الماركسيه واضافه دماء جديدة اليها من خلال صبغها بالصبغة الوجوديه ، وهو ما يؤكده سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسيه ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجوديه بحيث تتكشف الماركسيه فى النهايه عن أنشروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسيه فلسفه جديدة للمجتمع والانسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجا أكاديميا خالصا ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدي لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفه بولنديه عندما بدأ العداء للستالينية يصبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفه الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحده بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المتقنين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين . وايجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج انما يبتعد ابتعادا كبيرا

عن الطابع الأكاديمي الذي يتسم به باقي فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يعلل في نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأي فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغي أن يكونا شيئاً واحداً .

فاذا انقلنا بعد هذا إلى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، في حين لا يتحدث عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية في العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل أنها في رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، إنها لا تزيد عن كونها مجرد « أيديولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذي يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة في ديكارت ولوك ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت في كانط وهيغل ، أما عصرنا هذا فهو غير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن نتجاوز لوك وديكارت في عصرهما ، ولا كانط وهيغل في عصرهما ، كذلك فإن الماركسية في عصرنا هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالي من التفكير باللغة الماركسية .

أما الأيديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استعمار المجالات المعرفية الأصيلة التي تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هي إلا نسق طفيلي يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التي نشأ هو أصلاً لكي يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجودة والأصالة ، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوي في اعتقادنا على شيء من النطاول والاجترار ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفي اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا إلى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمى إلى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية فهو يؤمن — تماما مثل هيجل — بأن الحرية ما هي إلا الوعي بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك التى تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر — من ثم — أن يتحكموا فى مصائرهم إلا فى حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية فى نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل فى الطابع الفردى للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الاضمان وعزلته ومواجهته لقدرة دائما بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الغشيان » وانتهاء إلى مسرحيته « سجناء الطورنه » ، فى حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردى للإنسان على أنه مجرد وهم نظرى ، إذ أن الوجود الحقيقى فى رأيها هو الوجود الاجتماعى .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية فى صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنسانى وهنا وفى هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة فى الفلسفة الماركسية من خلال اضعاف الطابع الإنسانى عليها ، بل إن سارتر يمضى إلى أكثر من ذلك فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنسانى كأساس للمعرفة السوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى) ، فإن الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث فى مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث .

• ويلاحظ أن سارتر يصّر دائماً على أن معركته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتسمون بالكسبل الفكرى وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم فى بعض الأحيان ميثافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، ان فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل انه فى بعض الحالات ليس فكراً على الاطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبتدع وخلاق ، بل انه فى بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري •

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسين ، الذين لا يرون فى فاليرى الا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهماً ، فالمهم حقاً هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتاباً متباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعاً من الكتاب الذاتيين ، ذلك لأن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبي ، ولا تركز على المعاشية الحقيقية لعالم البشر الواقعيين •

ان الكسبل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخدامهم للمقولات الاكليسيهية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضاً فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا تجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغى أن يقع فى رأيهم ، وهذا المنهج فضلاً عن أنه خاطئ فى رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتعلم منه شيئاً على الاطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفاً - حين نستخدمه - ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن نتفرض سلفاً الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القبلى Apriori هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها ، فكفكرتنا عن الامتداد مثلاً أو قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت ، فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبلى Apriori على مقابل الجدى ، A posteriori - (المترجم) •

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، وبلا حظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو روبسبير من خلال الدراسة المنعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادي *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لنوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالى ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفاري يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مأزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الايجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعى لكل متكامل يؤكد ذاته فى مواجهة العالم . ان مشروع فلويد ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هى الدلالة الخاصة للأدب باعتبارها نوعا من النفى للظروف التى انبثقت منها ، وباعتبارها فى نفس الوقت الحل الموضوعى للتناقضات التى تنطوى عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهى فكرة عبر عنها سارتر فى العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » فى « العالم المغلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسبيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن فى النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد فى نفس الوقت أن ما نفعله هو فى الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فان الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هى قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان فى « العالم المغلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلويد فى العالم الواقعى أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ريع أملاكه وليس كفلويد مؤلف مدام بوفارى .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر فى « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما فى « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذى يمارسه الانسان فى مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود فى هذا المجال مقررًا أنه :

(ليس هو الوجود المادى أو وجود الأشياء فى ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعى المستمر الى التوضع ، وهذا النزوع الى التوضع يخذ أنماطا تختلف باختلاف الافراد ، تبعا لتباين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذى أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكى » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية فى الحرية ، وهى نظرية لا تلقى بحال من الأحوال مع التصور الماركسى القائم على مبدأ الضرورة .

- وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد أيديولوجية ، فإن هن الواضح أن جانبا كبيرا من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر الا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيرا ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعنى متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلا للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الغامض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفا على نحو ما لمفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحقق الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلتن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعني ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعني أن الماركسين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فيما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائما إلى ما ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا « الوجودي » هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتقل الآن إلى النقطة الثانية التي تشمل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية ونعني بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما عهدتها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص ننطوي على نزعة فردية منطرفة ، في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) نرفض النزعة الفردية ، وتري أن الانسان ينبغي النظر اليه في اطار المجتمع أو داخل الاطار الانساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تنتمي الى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه الى الوجودية ، فالى أى حد نجح في هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضمن عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى يشير الى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الانسان ضد الانسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الانسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه اطلاقاً في اطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي الا مفهوم هيجلي أضفى عليه طابع الوجودية ، ولست مفهوماً ماركسياً تم صبغه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا اقامة « الانثروبولوجيا » في «واجهة» الاونتولوجيا ، وهو ما حدا به في هذه المرة الى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلي الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي طالما صورته على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضيف المعقولية على العلاقات البشرية ، انها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد

فأي عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الانسانية المحدودة - (المترجم)

الآخر ، وهي كذلك المدخل الى فهم سائر الابنية الاجتماعية التي اقامها
البشر طيلة حياتهم على الارض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس
الآن فيما يقول سارتر ، انها توحدنا لاننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن
خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز في الموارد ،
وهي تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين
أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هي محرك التاريخ ، والبشر
لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم
ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ،
ويالها من مفارقة تلك التي ينطوي عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد
من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس
الوقت السبيل الى مواجهتها .

اننى غريم لك ، وانت غريم لى ، وعندما أعمل مع الآخرين مناظلا
معهم ضد الندرة فاننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا
ضروريا ، ومن خلال عملي أطعم خصومي وغرمائي ، وهكذا فإن الندرة
لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل
اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرماء ، لكنها تجبرنا
في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمائنا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ،
وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى
ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكترثة
برفاهية الانسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا فان نظرنا الى العالم الذي
نسكنه لوجدنا أن جانبا منه هو عالم الطبيعة الإلامبالية ، أما الجانب الآخر
فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق
سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود Practico-inert ،
انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه
الحاضرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا
فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة
الذي لا يملك الانسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سخرية المفارقات أن
كثيرا من الأفعال التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر
اجتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها
اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذي قبل ، ويضرب سارتر
لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها
المنازل أو لكي يستخدموها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاباتهم الى أرض جدداء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالمداء والذى تحدد الندرة اطاره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنص تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى احدى مسرحياته :

« لا شىء على الاطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات اشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسمى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المرعبة تتمثل فينا نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيراً اقتصادياً لعلاقات التضاد والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة دياكتيكية ، لعلاقات التضاد هى « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « نفى النفى » فى نضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هى نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاها ما نمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابور يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

Series

(١) فى الترجمة الانجليزية

Group

(٢) فى الترجمة الانجليزية

هناك جمعا بشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم ٠٠ الف ، وان كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواه لأجله^١ ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك ان أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل ان كلا منهم فى الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يبنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظفر بمقعد فى الأتوبيس . ان كل واحد منهم من كثرين ، وان عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فان جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم ، تجنبنا للنزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع ان تكوين دور مسلسل كالذى يملئه طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السلبي الذى يمل نفيا للعداوة ونفيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك ان الواقفين فى الطابور انما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور النجم البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، ان الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فأنت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فان الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بمحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فان الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاهدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فان السلسلة تتسم بالمعز ، وهو أمر بدهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لثلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا أما أن نعيش معا من خلال التعاون أو أن
يفضى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة ، فهي وحدها
ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر
اليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب
شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل
عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التعهد -
العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يعهد كل فرد بأن يصنع عضوا
فيها ولا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التعهد لابد أن يوضع موضع
التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا
يأتي دور العنف والرعب - ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ،
وكما أنشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق
اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود
الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التعهد » وعامل « الرعب » كلهما مرتبطان
بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ،
ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم
يتمثل في احتمال تحليلها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من
أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء
الجماعة ، فاذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف
ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ،
لأنه هو الذي يرغم البشر على التأخي في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار
هذا التأخي طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة »
سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة
هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة نعيد بناء نفسها بلا انقطاع .
وتغير من ميكناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر
أن أية جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما نفرز قادتها ، ثم هي
تحاول بعد ذلك أن كنسب سمة الدوام من خلال اقامة المؤسسات ، وهذا
هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب
بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس
الارعاب بشكل شرعي ومن هنا ينضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي
السلسلة « أنا أطيع » لأنني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فأنا أطيع نفسي
في الحقيقة طالما أنني عاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني قد خولت
السلطة حقها في اصدار الاوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصى ، اذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمنى ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابى ، لكنه فى جميع الحالات عهد على أية حال .

ويبقى أخيرا فى هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعنى الأخوة فحسب ، ولكنه يعنى الحرية أيضا فى نظوره ، ذلك أننى عندما أعمد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص فى المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التى تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التى يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فإننى أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هى باختصار نظرية سارتر فى البنيان الاجتماعى ، والسؤال الآن الى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هى ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة ، فهى تتسق تماما مع نظريته فى العلاقات الانسانية التى سبق أن عرض لها فى كتابه « الوجود والعدم » وكما جسدها فى مسرحيته « العالم المغلق » عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجميع ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلى : اننى اذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، اننى حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعها الآخرون فإنها تغدو أشياء فى العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أننى أفقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولن يعود بوسعى أن أتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرثيا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتهيا الى سواء ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، اننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى . وأن وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العجقات بين البشر لا بد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانباً من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى مسواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تنجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الاستعجاب والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا النصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويغيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعهد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختفى منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الانسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا النصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك النصور الذي ينظر الى الانسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأى ماركس أن

(١) أثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية مسها القارىء الى أن مصطلح العربية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، إذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجسي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية ، وفي هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يتصد بها الايثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر - (المترجم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « النعهد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للندرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر إلى الندرة باعتبارها مفهوماً بورجوازيًا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة إلا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي إلا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من إقامة ماركسية محدثة ، بل إن المرء حين يطالع « النقد » وما إن يمضي قدماً في صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي إلا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » ينعطف المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملائمة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي إلا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقلي لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل إليه طموح ماركس

(١) نزيد هذه النقطة أيضاً للقارئ بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الانتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم أيضاً في مسار التاريخ ، ففي العصر الحجري كانت المطجارة هي أدوات الإنتاج وهي قوام الفن الانتاجي لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الانتاجي « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الإنتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحوالت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداعة ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (المترجم) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكرت ولوك وكانط وهيكل وماركس ينبغى أن ننظر اليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقلى للوجود ، فياله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدولوجيا .

ومن ناحية ثانية فان محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للقهقري الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها الى روبسبير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « العهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقيه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر ما تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فانه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضممانا للأمن والسلام ، وأنه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسي هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما ننطوي عليه من غياب الأمن ، فأننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسي هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا ينبغي لنا أن هذه النظرية السارترية إنما هي نظرية هوبز في خالصة في جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التي أضافها سارتر الى نظرية هوبز والمنصلة في مفهوم « الندرة » ، فهي مستمدة بدورها من هيوم الذي بلورها في مؤلفه الشهير « بحب في الطبيعة البشرية » حيث يسجل في واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبدى ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذي يلتقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه في الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات في الوقت الذي زودته فيه بإمكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فإن الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعي فالانسان بمفرده وهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتاً وهو يحاول عبثاً أن يلبي جميع احتياجاته في المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن ينفوق أو يبرع في مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به في النهاية الى البؤس والدمار ، وهي أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه إياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذي فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبل الوعد أو النعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعي ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزي لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التي تلتقى مع مفاهيم هوبز في طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة في ظل عالم من العدوان والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هي تلك الحالة التي كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتنسم هذه الحالة عند هوبز بالحرب المطلقة لكل فرد مما يرب عليه انسابها بأنه حالة من الحرب التي يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا الى هذا لكأنت النتيجة التى تنتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلو كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاتبقى قد أوحى لسارتر بعقيدته فى إمكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » البورجوازي الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحويل النورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales ، والنمط الذى خالص فيها الى ما خالص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنىها الأيدي المصقولة الناعمة ، بل لابد بالضرورة أن تبنىها أيد ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلمنقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، إلا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإيثاره للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بإرسال قواته الى فيننام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض Les damnés de la terre » ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقةهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان يصور أن السعى الى السلام فانون طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى انهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع - (المترجم) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر في هذا كله كان منسفا كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والعدم » والذي يفرض علينا كما رأينا أن نحتار ما بين أن نكون ماسوكيين أو أن نكون ساديين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان المتناسك لفلسفه سارتر التي ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار الوجودي » وهو إما أن نقبل فلسفته ككل ، أو أن نرفضها ككل !!

جون رولز نظرية في العدل

بقلم : صمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تهريبا ، ظل المشتغون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذرتها الاولى مقالا نشره في احدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حمدا كبيرا من المناقشات والتعليقات والمبايعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الاوساط الاكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء المحوت الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المنقذين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه . وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « نحلة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر صمويل كورفيتز ، راجع في هذا كتابا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلفت الإشارة اليه - (المترجم)

المقولة التي تنعى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات يمثل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، وفضلا عن ذلك فقد اخبر هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونماجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل منارا لشى الناولات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يخلف حولها جبلا بعد جبل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الاضواء على الملامح الرئيسيه لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يشعب اليها نحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتساهل » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والمفوق والاحساس بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادئ السكولوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل ، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ ان قال به جيرمى بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتاب رولز موقف المعارضة
منها ، وفى هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة
نحلت فى بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد
ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هى المحور الأساسى
لإنجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل فى كتاب
جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك فى كتابه « نسق فى المنطق » System of Logic حيث يسجل
أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار تميز به بين الخير والشر ، بين المطلق
والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون
الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الافصاح عن طبيعة هذا المعيار
الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذى ينبغى أن تجرى وفقا له
سائر قواعد السلوك العملى ، والذى يعتبر محكا لصوابها جميعا هو مدى
ما يتولد من السعادة للجنس البشرى » .

وفى كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من
النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم
إنجازاته فى مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم
من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة
العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغى على كل
إنسان ان يراعى فى كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر
قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ،
وحين يفاضل الإنسان الإنسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار
الفعل الذى يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان فى دعوتهم
هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن ينصدد كيف
لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه
كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار
هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل
المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات
على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد
من الناس » .

وفى الوقت الذى استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة
العامة وبين خصومها حول مدى كفاءتها كمذهب أخلاقى ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان . والواقع اننا اذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو أمريكي لنبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فاذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة . لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المنطقي بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض امكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل إن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنفعية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالي : هب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن امكانيات العلاج والدواء لا تكفي الا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتعين المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أي المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرع لبقية الحالات ؟ طبقا لمذهب المنفعة العامة فإنه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يثوقهم منهم ان يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مقتضيات المنفعة إنما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم اصابهم .

وهو يسجل هذا بوضوح فى الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » حيث يقرر أنه « اذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين فى شيء ما ، واذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فأننى لا أجد اجابة أرد بها على المعارض سوى أن أقول له : ان هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضى جون ستيوارت مل مدافعا عن فكرته فى أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « اذا لم يكن التحليل السابق صحيحا . واذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للانسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الدخلى ، فان من الصعوبة بمكان فى هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التى اثارها مل لم تكن لتبدو حججا مقنعة فى نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره فى أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يفتقر ، أو بالاحرى يمكن أن يغتفر حالات معينة من الظلم ، لا شك فى أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فان من الجائز جدا أن نتصور أن رفاهة الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة ، اننا فى هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهة يتسمع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك اللا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلهن : الخنث بالوعود ، أو عقاب الابرياء ، أو انكار حقوق الأقليات فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش فى دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم اخلاقية معينة كالعدل وحقوق الانسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الاخلاقية الأخرى ، اذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الاخلاقية المنافسة ، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تعد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز انجازه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازه هذا يعد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية . ان رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادئ للعدل جديدة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي احياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا وجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادئ العدل .

ويلاحظ أن رولز لا يعتمد كما عمد الحسدسيون الى الارتكان الى حاسته الحدسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل في كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الأحكام الحدسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ؛ ولا تغنى عن بناء تصور نسقي يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

ان أول المجالات التي ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وان توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف .

يستهدف تنمية ورعاية المنفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الانسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقدتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقاً يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وان يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطاراً لحياتنا الاجتماعية ، وموجهاً سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن مآثورات الديمقراطية الليبرالية ، تلك المآثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي نعكس في بعض الحالات ايماناً بمذهب الكمال الاخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايماناً بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الانسانية في مصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، إذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافاً ، وأنه أياً ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الحيرات الأولية » ، Primary goods ، وان اشباع الحاجات الانسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقصد اجتماعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلاً ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو اكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينبهنا رولز الى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها لا تسند الى أي أساس قاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويمضى رولز في ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالتفاوضون يتسمون بالعقلانية ؛ كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات . . . الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة هي التى يقرر فى ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون أن تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بعرقلة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاءهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرصته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين اجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وان تصح بالمعرفة الواسعة المعمقة فى سائر المجالات الا انه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملما تماما متعمقا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية . . . الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسه والحقبه التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه انه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هي هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى نؤخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيادة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادئ » يطرحها على الآخرين ، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأضطى The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامع الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تعابى انسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فان كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فان المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فان للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلاً أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهوريه أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فان قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادئ تعابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وإن كان في اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأى رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لإنسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الإنسان يحكم الفرض هو شخص عقلاني يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأصلي .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي طرحتها وما إليها من الخيرات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أيا ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جداً لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض المنافع أو أن يمنحوا أنصبة أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون الى أن هناك أنواعاً مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائرة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وإن كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه إلا أن هناك احتمالاً في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فان المبدأ الثانى من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالى : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى بحيث : -

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تقرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تنسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها ان تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل من حيث هو غياب للتعسف » "Justice as fairness" .

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأصلى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدئين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هى اسمى الخيرات ، فهى وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعته هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلى سوف يعرضون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياته بغض النظر عن فعوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجرى على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فان الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تجرى على النحو التالى . « لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو ينسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الاول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفى لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويمضى رولز فى عرض الموقف التفاوضى فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يقطنون الى أن التمييز فى الحرية قد يؤدى فى حالات معينة الى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به فى المبدأ الثانى ، ومع هذا فهو يشجب حمل هذا النوع من التمييز مقررا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة فى مواجهة المبدأ الثانى بحيث لا يجوز ايراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التى تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية .

أن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها . بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص الا اذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التى يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظرينه فى الخيرات الأولية ، فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الانسان لذاته Self-esteem فاذا عدنا الى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب الى أنها هى التى تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع فى المقام الأول الى أنها التعبير العملى عن تقدير الذات الانسانية ، وعلى هذا فإن أى واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يغامر بالموافقة على أى مبدأ ينتقص من حريته فبنتقص بالتالى من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيда مطلقا يرد على كيون المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعى ، وفى حدود هذا القيد يمكن اعمال المبدأ الثانى الذى يسميه رولز بمبدأ التباين والذى يفضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) فى التوزيع لا تكون عادلة الا اذا أدت الى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن فى نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التى يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنشر آثارها الى أن تصل الى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالنالى تلك الشرائح الواقعة فى المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العنارة الواردة بين الأقواس هى اقتباس المؤلف كورفينر من كتاب جون رولز « نظرية فى العدل » .

رولز هنا ليس بذى أهمية قصوى لان ما يحمل المتفاوضين فى الموقف
الأصلى على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين
ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم فى أن تعم الفائدة جميع مستويات
المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقاها رولز من الموقف الأصلى مضافا
اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثانى يمثلان جوهر نظرية رولز فى العدل
مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها
لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات
طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن
أن تكون مقبولة اذا ما قورنت بما تقضى به حواسنا الفطرية فى مجال
العدل ، ومن ناحية أخرى فهى مبادئ ينبغى أن تكون مقبولة اذا سلمنا
بأن شروط الموقف الأصلى هى تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق
مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلى لا تقتصر
فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، اذ يمكن فى رأى رولز تصميم أكثر
من موقف أصلى ، بحيث يصلح كل منها فى ظل شروط معينة لاشتقاق
فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فان نظرية الموقف الأصلى
التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هى جزء من نظرية أعم فى
أسس الاختيار العقلانى .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية
فى المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التى يقبلها
الانسان ويعتبرها ملزمة له ، انما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطى فى
التوصل الى « الأمر الأخلاقى المطلق » *Categorical imperative*
فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذى ينبع من طبيعة الانسان
باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا
باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن من أهم الانتقادات التى
كثيرا ما وجهت الى كانط فى هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذى
يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هى المبادئ
الفعلية التى تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أى أن الأمر الكانطى
المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذى يتعين علينا فعله فى الواقع :

وهذا هو فى الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلى

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا ففي حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز ينم استقائها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب التنافسية ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي انسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تردد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من ارساء مبادئه السالعين مضافا اليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية اقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا نحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الاطار العام الذي ينبغي أن ندور في ظله سائر التفصيلات ، فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل ، كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم وبتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الانظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا في هذه الحالة ، إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي يتم الصياغة في ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك ، ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دسنوره وان بقي مع ذلك قدر من التعقيم يحجب عن المتفاوضين ما سحدا ذلك من المعلومات ، وهكذا سببدا المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجيء سائر التشريعات متسقة مع احكامهما .

وبطبيعة الحال فان هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فان رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أي دستور واقعي في ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما ان يهرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى يبدأ مرحلة جديدة ، اذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون في سن القوانين ، واذا كانوا في المرحلة السابقة فد صاغوا الدستور وهم مقبضون بمبادئ العدل ، فانهم في هذه المرحلة يستنون القوانين وهم مقيدون بمبادئ العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين في الموقف الأصلي معلومات جديدة عن المجتمع الذي يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا في هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضا في هذه المرحلة أن المشاركين في الموقف الأصلي سوف يركزون أساسا على المبدأ الثاني أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجيء التشريعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية منسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فانهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بآمال ذوي الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التي تحابي ذوي المكانة المنهزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى اقصاه بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوي الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعبر رولز واحدا من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر في حفظ النظام الاجتماعي بل انها

تتعدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح
الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا
الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هدر
الفروق أو نحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يهدر
للأتعس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات .
أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة
غريبة على المجتمعات المودنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد
بحرية إقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات
الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين
واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين
المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية
الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته
تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك
أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العادة
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى
سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن
السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من
أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فإن مقدار المنفعة
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر
بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين
بالسياسة (أ) وهكذا فى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا
أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين
هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه

الحالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين أ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الاول وفي ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نفاضل بينهما .

ولئن كانت نظريه رولز قد أفلتت من الصعوبات التي يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تفلت من سهام النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التي تتزايد يوما بعد يوم (١) والتي يمكن اجمالها في ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلي وما ينطوي عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التي يعيشون فيها ، ولعل أهم أسئلة الانتقادات في هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى ينبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض يثور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نفاذ رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلمهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المغامرة أو الى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلي ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » الذى سللت الاشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

عذرين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك أن الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة أنفسهم أن العمل لمصلحته الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، أن مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيع على الآثم عدل .

والواقع أن رولز يعنى تماما أهمية هذه الأوجه من الاعراض والنقد بل إن مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره إلا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثرت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره تجردا من التعسف » ، هذا المقال الذي يعسد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يشير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعراضات من الصواب ، فإنه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الاخلاقية والسياسية بأسرها .



الفهرس

الموضوع الصفحة

- مقدمة الترجمة العربية

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التخيير . . . ٥

- مقدمة المؤلف ١٣

- ماركيز

نقد الحضارة البورجوازية بقلم . دافيد كتلر . . . ٦٨

- ف. أ. هايك

الحرية من أجل التقدم بقلم انتوني دي كرسيني . . . ٣٥

- ليوشتراوس

وصحوة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف. ميللر . . . ٤٨

- كارل بوبر

بقلم انطوني كوينتون ٧٠

- جان بول سارتر

الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم موريس
كرانستون ٨٨

نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز ١٢٤

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٥٩٦٨

I.S.B.N- 977 - 01 - 4841 -5

مكتبة الأسرة



بسعر رمزي جنيه واحد
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

Bibliotheca Alexandrina



0271667